

Zápasy o charakter velehradských poutí

František X. Halas

Dnes patří Velehrad mezi významná poutní místa v Čechách a na Moravě. Ale ke ztotožnění této lokality, nacházející se poblíž Uherského Hradiště, s velkomoravským Velehradem, kde měli v devátém století působit „věrozvěstové“, svatí Cyril a Metoděj, došlo poměrně nedávno, před necelými dvěma sty lety. A oprávněnost tohoto ztotožňování byla v odborných kruzích dlouho uváděna v pochybnost, takže názor, že ho v jistém smyslu lze bez obav přijmout, podpořily teprve archeologické objevy v druhé polovině dvacátého století.¹

Navzdory těmto sporům a pochybnostem se pouti na Velehrad od druhé poloviny devatenáctého století v různém rozsahu konaly a konají, ať už do nich jejich pořadatelé vkládali či vkládají takový či onaký smysl. V této stati se pokusím analyzovat problematiku několika zápasů o charakter velehradských poutí vyvolávaných střety rozmanitých náboženských a/nebo politických zájmů.

Zvolené téma je ovšem nesmírně široké, a kdybych je chtěl obsáhnout globálně, snadno by mohlo dojít k tomu, že čtenáři mého výkladu ztratí orientaci. Jde o to, že s hlavním tématem zápasů o ráz poutí úzce anebo volněji souvisí několik dalších témat, která ponechám při výkladu „hlavního“ tématu stranou s tím, že budu u čtenářů svého výkladu předpokládat jednu ze dvou eventualit: buď problematiku, o níž půjde, již znají, anebo se o ní poučí v literatuře, kterou jim doporučím.

Abych tedy „odlehčil“ svému výkladu, proberu zde napřed ona „vedlejší“ témata s odkazy na příslušnou literaturu.

Nejprve tudíž uvedu, že se nebudu zabývat historií cisterciáckého kláštera, jenž po staletí nesl název Velehrad. Spokojím se konstatováním, že řeholníci toto jméno přijali, protože obyvatelé okolí lokality, v níž byl jejich klášter založen, ji právě takto nazývali. Může tato skutečnost po-

¹ Zde mám na mysli především vykopávky, s nimiž se seznámil v roce 1963 František Dvorník, když po pětadvaceti letech opět zavítal do vlasti. Tyto objevy ho přiměly k tomu, že se vrátil k cyrilometodějské problematice a napsal velkou studii *Byzantine Missions among the Slavs*. Srov. František DVORNÍK, *Byzantské misie u Slovanů*, přel. Vladimír Vavřínek, Praha: Vyšehrad, 1970, s. 19 a 23.

skytnout dostatečný důkaz o totožnosti cisterciáckého Velehradu s Velehradem cyrilometodějským? Svatý Metoděj umírá roku 885, klášter byl založen v roce 1205 a konsekrován v roce 1228. Tři sta dvacet let, jež leží mezi oběma událostmi, není přespříliš dlouhá doba na to, aby se v paměti obyvatelstva okolí lokality uchoval její název (za předpokladu, že toto obyvatelstvo totálně nevymřelo). Ovšem kdyby právě uvedené předpoklady neplatily, odkud by se byl název Velehrad vzal? Kostel cisterciáckého kláštera byl zasvěcen Panně Marii. V roce 1784 došlo v rámci reforem Josefa II. ke zrušení kláštera, což vedlo k postupnému chátrání velehradských budov. Úpadek zastavilo hnutí, které usilovalo o obnovu Velehradu v jiné formě.² O tomto hnutí ovšem na rozdíl od dějin cisterciáckého kláštera v rámci svého výkladu pojednám.

A obdobně budu v tomto výkladu podrobně analyzovat oba aspekty velehradských slavností, to je jejich národnostní a/nebo politický rozměr, v nichž se zrcadlí tužby nebo zájmy jednotlivců, institucí, veřejných činitelů i států a jejich představitelů, ale nebudu zkoumat míru oprávněnosti, s jakou se tyto tužby a zájmy dovolávají historické skutečnosti velkomoravské cyrilometodějské mise. Čtenáře, který by chtěl onu míru oprávněnosti ověřovat, odkáži opět na příslušnou literaturu. Vzhledem k tomu, že tituly odborných spisů, jež se touto problematikou obírají, se počítají na stovky, ne-li tisíce, nabízím ovšem jen malý výběr, nutně poznamenaný subjektivní zálibou autora analýzy.³

Třetí oblastí, kterou se budu zabývat, je úcta k národním patronům. Dnes je pokládáno za naprosto přirozené, že mezi tyto světce patří též – a to na jednom z nejpřednějších míst – svatí Cyril a Metoděj, hlavní patronové Moravy. Nebylo tomu tak vždy a problematika historie proměn cyrilometodějské úcty v našich zemích je dalším tématem, které ve svém výkladu ponechám stranou. Tato úcta sama je ovšem nanejvýš důležitým prvkem velehradských poutí. Ale v období jejich konání byla a je podoba cyrilometodějské úcty již ustálená. Její proměny v dávnější mi-

² Srov. např. Miloslav POJSL, *Velehrad: Stavební památky bývalého cisterciáckého kláštera*, Brno: Muzejní a vlastivědná společnost Olomouc, 1990; Miloslav POJSL – Vladimír HYHLÍK, *Velehrad v památkách osmi století*, Praha: T.R.S., 1997; Jan SOUKUP, *Kytice velehradská. Poutníkům Cyrillo-Methodějským na památku ročnice tisícileté*, Brno 1863; Kurt Augustinus HUBER, *Katholische Kirche und Kultur in Böhmen*, Münster: Lit Verlag, 2005.

³ Srov. např. DVORNÍK, *Byzantské misie u Slovanů*; Lubomír E. HAVLÍK, „Byzantská mise a Velká Morava,“ *Sborník Matice moravské* 82 (1963): 105–134; Antonín DOSTÁL, „Konstantin der Philosoph und das Ausmass seiner geistigen Bildung,“ *Byzantinische Forschungen* 1 (1966): 76–91.

nulosti tedy budou posledním vedlejším tématem, které si žádá odkaz na literaturu, v níž se o něm čtenář může poučit,⁴ zatímco ve výkladu hlavního tématu půjde o to, jak se proměňovala úcta k národním patronům ve vztahu k tužbám či zájmům jednotlivců, institucí atd. v průběhu posledních dvou set let.

V roce 1863 se v českých zemích konaly mohutné oslavy tisícího výročí příchodu „slovanských věrozvěstů“, svatých Cyrila a Metoděje na Moravu. I když v přesném slova smyslu tato událost neznamenal počátek českého křesťanství, byla objektivně vskutku významným předělem jak v historii českého národa, tak v dějinách církve na teritoriu jím obývaném. A kromě toho lze do doby, kdy k ní došlo (třebaže ne přesně do roku 863, ale o několik let později), situovat první závažný dotyk českého prostředí s ústředím katolické církve, s římským „apoštolským“ stolcem.

Jak již bylo řečeno výše, nebudu se zde zabývat reálným historickým významem soluňských bratrů pro české křesťanství. Půjde mi o to, jak byl po tisíci letech vnímán smysl jejich mise v českém prostředí. Připomenou tedy, že od doby Karla IV. slavila katolická církev svátek svatých „věrozvěstů“ v Čechách i na Moravě – a zde zejména: roku 1400 totiž byli prohlášeni moravskými zemskými patrony, zatímco v Čechách tato úloha připadala především svatému Václavu, ale také svatému Vojtěchu, Prokopu, Ludmile, k nimž se od barokní doby připojil Jan Nepomucký. Kult svatých je významnou součástí katolické věrouky a zejména lidové katolické zbožnosti. V případě zemských anebo národních patronů se však má světcova přímluva či ochrana vztahovat nejen na jedince, ale především na určité kolektivum. Už za raného středověku „rozšířil“ kníže – mučedník Václav svou „patronaci“ z knížecího a později královského rodu (jehož příslušníkem byl za svého života) na zemi či země, jimž tato dynastie vládla. (Takto zasvěcení olomoucké katedrály svatému Václavu svědčí dodnes o úctě, kterou ke svému „předku“ měla přemyslovská údělná knížata sídlící v tomto městě.) A Balbínova latinsky psaná *Obrana jazyka českého* končí výzvou ze svatováclavského chorálu „nedej zahynouti nám, ni budoucím“. Zemský patron se stal patronem národa. Hranice mezi ochráncem obyvatel teritoria a ochráncem skupiny svázané na prvním místě společným jazykem a kulturou se ov-

⁴ Srov. např. Josef VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, 1. vyd., Praha: Lidová demokracie, 1966, 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996, 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2014; Petr PRŮHA, *Čechy a jejich svatí*, Praha: AVED, 1992.

šem přesně vyhranila až v devatenáctém století. Před vznikem moderního nacionalismu ctílo zemské patrony Čech a Moravy vcelku svorně tamní česky i německy mluvící obyvatelstvo. Zárodky příštího vývoje a oddělení vztahu k zemi od vztahu k řeči ovšem sahají už do starší doby; vraťme se ještě jednou k Balbínově obraně a vzpomeňme, co hlásá její nezkrácený nadpis: obhajobě jde o jazyk „slovanský, obzvláště český“, takže věc, již se má světec zastat, je začleněna do širšího kontextu slovanské myšlenky.

Této ideji byla přislíbena velká budoucnost a souzněla ostatně s tím, co již od vrcholného středověku symbolizovali solušníti bratři. Oslavy jejich milénia sice nebyly samým počátkem spojení cyrilometodějského kultu se „slovanským češtvím“, vždyť například *Dědictví svatých Cyrila a Metoděje* pro vydávání dobrých českých katolických knih vzniklo již v roce 1850 jako podnik kněží, kteří chtěli ve stopách moravského kněze a národního buditele Františka Sušila „sloužit národu a vlasti účinně tím, že budou pracovat pro rozkvět církve“.⁵ A podobných příkladů lze jmenovat více.

V jednom směru se však rok 1863 svým způsobem za mezník pokládat dá. Ve vzpomínkách na svaté bratry tehdy sice už zazníval stejný silný český a slovanský přízvuk, jaký měly veškeré jejich potomní oslavy v zemi, kam v roce 863 dorazila mise těchto světců, ale zároveň mělo jubileum – naposled – ještě také „zemsky náboženský“ ráz. Těšilo se plně podpoře ze strany olomouckého arcibiskupství. Ačkoli na „Metodějově“ stolci zasedali v devatenáctém století tradičně příslušníci šlechty,⁶ kteří byli národnostně zcela indiferentní a „obcovacím“ jazykem pro ně byla němčina, cyrilometodějským ideám tehdejší olomoučtí arcibiskupové přáli. Platilo to zejména pro kardinála Fridricha Fürstenberga, jenž podpořil oslavy „slovanských apoštolů“ v roce 1863 a pak i v roce 1885.⁷ K usnadnění poutí byl například v jeho době též přeložen cyrilometodějský svátek z málo vhodného 9. března na 5. červenec. A tato volba se ujala. „Díky ní“ zařazuje ještě dnes Česká republika toto datum mezi

⁵ Srov. Jaroslav KADLEC, *Přehled českých církevních dějin II*, Praha: Zvon, 1991, s. 210–211.

⁶ Toto pravidlo bylo nicméně po smrti kardinála Fridricha Fürstenberga (o něm viz dále) v roce 1892 porušeno a na olomoucký stolec pak dvakrát po sobě zasedli arcibiskupové obcanského původu a Češi, dr. Theodor Kohn a kardinál František Bauer. Až za první světové války došlo opět na šlechtice, kardinála Lva Skrbenského.

⁷ Srov. Mořic HRUBAN, *Z časů nedlouho zašlých*, Řím: Křesťanská akademie, 1967, s. 67–68. Autor podotýká, že si kardinál podporou cyrilometodějského kultu vysloužil nelibost vídeňského dvora.

své dny sváteční. S menším štěstím se potkaly jiné snahy církevních představitelů, neboť se hierarchie „snažila udržet cyrilometodějský kult na nadnárodní výši, ale dařilo se jí jen krátkou dobu, aby Češi i Němci společně uctívali svatého Cyrila a Metoděje jako zemské patrony. Němci se cyrilometodějské ideje zřekli a ta se stala záležitostí čistě českou a slovenskou.“⁸

Cesty zemského a jazykového vlastenectví vyjadřovaného nábožensky úctou k zemským patronům se tedy rozešly. Nestalo se to rázem a také ne např. v důsledku událostí cyrilometodějského milénia. Ale vzhledem k tomu, že velehradské slavnosti úzce souvisely též s vývojem vztahů mezi českým národem a Svatým stolcem, bylo třeba zvolit nějaké východisko pro analýzu předpokladů moderních česko-vatikánských vztahů. A události roku 1863 se mi pro tento účel jevily jako obzvlášť vhodné. Ani ne tak kvůli tomu, co se v tomto roce odehrálo, jako spíš z důvodu, že jeho letopočet v sobě obsahuje symbol skutečnosti, jež je mezi předpoklady česko-vatikánských vztahů věcí naprosto nejzákladnější, totiž utváření poměru českého národa ke katolické církvi.

Tento poměr se ovšem nezměnil ze dne na den, ale v druhé polovině devatenáctého a na počátku dvacátého století prošel hlubokou metamorfózou, která pak po roce 1918 určila mimo jiné i ráz prvních kontaktů mezi Svatým stolcem a českými zeměmi na mezistátní úrovni. Protože šlo o proces, nelze počátky zmíněné metamorfózy situovat k přesnému datu, a pokud by se hledalo aspoň přibližné, bylo by možná vhodnější dát před rokem 1863 přednost roku 1848.⁹ Zvolený letopočet – anebo přesněji řečeno šedesátá léta – mají však výhodu v tom směru, že jsou v nich dosud přítomny staré a tradiční faktory poměru Čechů ke katolicismu, ale zároveň se už sdostatek zřetelně projevují i jeho nové aspekty.

⁸ SROV. KADLEC, *Přehled českých církevních dějin II*, s. 211.

⁹ V jiné své knize bere autor této studie jako východisko zmíněné metamorfózy rok 1848, kdy při revoluci v Praze české vlastenectví a katolické citění splývaly, zatímco v roce 1918 se revoluční nálady vybily mj. skácením mariánského sloupu na Staroměstském náměstí (srov. František X. HALAS, *Neklidné vztahy*, Svitavy: Trinitas, 1998, s. 39): „Jeho zničení by se dalo také brát jako doklad proměny české historické paměti v posledních sedmdesáti letech podunajské monarchie: v průběhu revoluce, jež o těchto sedmdesát let předešla revoluční zvrat z října 1918, vyjadřovali totiž pražští studenti odhodlání „nasadit své životy za svobodu tak, jak je o dvě stě let dříve nasazovali jejich předchůdci při obraně Prahy proti Švédům“. Po skácení mariánského sloupu zbylo v Praze jako jediná památka na události z roku 1648 jedno polozapomenuté muzeum, zatímco vzpomínka na vítěznou obranu města z mysli většiny Pražanů zcela vymizela a byla vytlačena vzpomínkami jinými – jak se to projevilo již při události z 3. listopadu 1918.“

Obojí je v dosti křehké rovnováze, jejímž výrazem je oslava cyrilometodějského jubilea, které se účastní celá Morava (a ke které i Praha přispěje stavbou kostela v Karlíně zasvěceného soluňským bratrům). Další jubilea už budou oslavovat Češi sami, a pouze čeští poutníci se účastní velké pouti do Říma v roce 1880, kam přijdou poděkovat Lvu XIII. za to, že svou encyklikou *Grande munus*¹⁰ rozšířil kult slovanských apoštolů na celou církev.

Lev XIII. bývá právě ve spojitosti s touto encyklikou nazýván papežem Slovanů. K jejímu vydání došlo u příležitosti milénia schválení slovanské bohoslužby papežským listem *Industriae tuae*. V encyklice byl podporován katolický slavismus jako hráz proti nebezpečnému (schizmatickému) slavismu ortodoxnímu. Podpořena byla idea (náboženského) sjednocení Slovanů v katolické církvi. Tyto unijní plány měly mezi Slovany v Habsburské monarchii velký ohlas, zvláště mezi uniáty z Ukrajiny, Slovinci a Chorvaty. Mezi slovanskými katolíky byla encyklika přijata s velkým nadšením. V roce 1881 pak byla uspořádána děkovná pouť Slovanů do Říma pod vedením kanovníka Štulce z Prahy a biskupa Strossmayera. Právě tento djákovský biskup si přál, aby byla slovanská liturgie dovolena všem Slovanům.¹¹

V roce 1880 byla také přijata Stremayrova jazyková nařízení, která byla německy mluvícím obyvatelstvem vnímána velmi negativně, spory mezi Čechy a Němci se ještě více přiosťřily.

Snad i proto bylo ze strany církevních představitelů neustále zdůrazňováno, že tato pouť nemá být ničím jiným než právě vyjádřením synovské oddanosti a vděčnosti Lvu XIII. za jeho encykliku. Když biskupové vyzývali věřící k hojně účasti, setkávalo se to mezi nimi s kladným ohlase. Ačkoliv se však přípravy děly výhradně v náboženském duchu, ve Vídni psaly noviny, že pouť je projevem katolického panslavistického hnutí. Vídeňský nuncius informoval Státní sekretariát o tom, že vídeňský tisk stále poukazuje na politické požadavky Slovanů v Rakousku, že politické aspirace spatřuje i v pouti Slovanů do Říma, takže nabádá k bdělosti, aby monarchie nebyla poutí poškozena. Nuncius Serafino

¹⁰ Podnět k papežově encyklice přitom nevzešel z českých zemí. Původcem myšlenky byl chorvatský biskup a národovec Josip J. Strossmayer, srov. KADLEC, *Přehled českých církevních dějin II.*, s. 211.

¹¹ Srov. Jitka JONOVÁ, *Cyrlometodějská jubilea na Velehradě ve druhé polovině 19. století pohledem Svatého stolce*, in Marek JUNEK (ed.), *Cyrlometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení*, Praha: Univerzita Karlova v Praze a vydavatelství Togga, 2014, s. 37.

Vanutelli referoval, že se objevují kritické hlasy vůči slavismu, někteří žurnalisté dokonce Slovanů označují za degradovaný národ, který je pro Němce spíše nebezpečný. V průběhu poutě pak nuncius pečlivě sledoval reakce v tisku, kde se stále objevovaly obavy před nebezpečím ortodoxního panslavismu.¹²

Poutníci z Čech a Moravy vyrazili na konci června přes Vídeň, Lublaň a Terst do Říma, kde se poté právě 5. července konala audience u papeže Lva XIII. Po návratu poutníků pak opět referoval nuncius o ohlasu pouti. Dle *Neue Freie Presse* vyvolala pouť Slovanů do Říma velkou nespokojenost v Petrohradě, kde to bylo považováno za politickou agitaci „římsko-rakouskou“, nebezpečnou pro Rusko. Nuncius to hodnotí:

Je bez pochyby, že autoři této zprávy nebrali v úvahu jak postoj vídeňské vlády, tak Svatého stolce, jenž to považuje za projev přirozeného náboženského směřování Slovanů ke středu pravé víry.¹³

Nejen vídeňská žurnalistika, ale též vládní kruhy již od počátku vnímaly tuto pouť navzdory opakovanému ujišťování ze strany církve, že jde o náboženskou akci, jako politické nebezpečí pro Rakousko-Uhersko.

Ze strany Rakouska-Uherska bylo také nepřívětivě přijímáno Strossmayerovo úsilí o dovolení slavit slovanskou liturgii. Vídeň opět ve slavení liturgie ve staroslověněštině spatřovala možné politické aspirace Slovanů, které se pouze schovávají pod náboženské zájmy, a byla proti tomuto dovolení.¹⁴

Svatý stolec si skutečně naprosto nepřál, aby měla pouť Slovanů do Říma nějaké politické aspirace, cílem tu bylo posílit vazbu Slovanů na Řím, stejně jako do Říma putovali svatí Cyril a Metoděj. Tím se také ze strany Svatého stolce poukazovalo na mylnost panslavistického směřování k Rusku, které bylo katolickým Slovanům vzdálené i nábožensky.

Z uvedeného přehledu názorů na to, jaký ráz má mít římská pouť, stejně jako na druhé straně z přehledu reakcí na její skutečný průběh ovšem vyplývá jednoznačný závěr. Přes veškeré snahy udržet její přísně náboženský a také ryze římskokatolický ráz se v těchto oslavách cyrilometodějského výročí nutně projevil, pokud jde o české země, rozchod

¹² Srov. JONOVÁ, *Cyrilometodějská jubilea na Velehradě*, s. 39.

¹³ Srov. ASV, Seg, di Stato, anno 1881, rubr. 247, fasc. 3, F 71bis-72r (12. 7. 1881).

¹⁴ Srov. JONOVÁ, *Cyrilometodějská jubilea na Velehradě*, s. 39.

mezi zemským a národním patriotismem. Tento fakt zanedlouho poté potvrdily velehradské pouti konané v roce 1885.

Kdybychom hledali jiný doklad toho, že tradiční spojení náboženského a národního prvku v šedesátých letech devatenáctého století bylo dosud zcela přirozenou věcí, lze jmenovat volbu data pro velkou manifestaci českého vlastenectví, již bylo kladení základního kamene k budově Národního divadla v Praze – 16. květen 1868. Zajisté, spíš než výrazem úcty ke svatému Janu Nepomuckému byl výběr dne konání slavnosti výsledkem zcela pragmatické úvahy pořadatelů: mohli počítat s tím, že se aktu účastní desetitisíce lidí z venkova, kteří se do Prahy vypraví na svatojánskou pouť, jak se také stalo. V každém případě náboženská slavnost ani v nejmenším nepřekážela slavnosti národní, jedna druhou naopak dobře doplňovala. Ovšem o půl století později bude Praha 16. května vzpomínat pouze výročí Národního divadla, prvek pouti bude zatlačen zcela do pozadí a brzy poté začnou být ničeny po stovkách sochy svatého Jana Nepomuckého: stanou se obětmi protikatolických vášní počátků první republiky, které se na „světci doby Temna“ mstily za „staleté utrpení národa pod habsburským jhem“. Ačkoli z hlediska historie byla kanonizace Jana Nepomuckého v roce 1729 triumfem českého vlastenectví (pravda, v této době spíš zemského než jazykového) nad rozpaky papežského Říma, jenž svatořečení pražského kanovníka a mučedníka ze čtrnáctého století nebyl nijak nakloněn a jehož souhlas s věcí byl vynucen velkým nátlakem z české strany,¹⁵ český nacionalismus dvacátého století barokního světce zavrhl. Ale pokud jde o poměr Čechů k jejich národním patronům, je případ svatého Jana Nepomuckého ojedinělý,¹⁶ k ostatním světcům minulosti si i ta část české veřejnosti, jež nepatří k věřícím katolické církve, zachovala více méně dobrý, někdy i vysloveně citový vztah jako ke kladným postavám národní historie. A kromě toho například svatí Cyril a Metoděj došli pro své slovanství „milosti“ i v očích komunistického režimu a svatý Václav zase byl vítaným symbolem české státní myšlenky za první československé republiky a zůstává jím i pro současnou ČR.

Toto vše bylo samozřejmě v šedesátých letech devatenáctého století dalekou budoucností. Rámec českého národního života zatím tvořil habsburský stát a katolická církev, a třebaže nad jednou nebo druhou

¹⁵ Podrobnosti ke vztahu českého vlastenectví a svatojánského kultu srov. František X. HALAS, „České země jako křižovatka Evropy,“ *Dialog Evropa XXI* 4 (1993): 2–11.

¹⁶ Nebo aspoň byl – do kanonizace Jana Sarkandra v roce 1995.

ze složek tohoto rámce, často i nad oběma, projevovali mnozí Češi nespokojenost, projevy jejich kritiky či nepřátelství jen málokdy uváděly v pochybnost přímo jejich existenci, žádoucí změny se měly týkat jejich modalit. Šedesátá léta ostatně byla změnám otevřená a jejich směr nebyl předem dán. Ve chvíli oslav cyrilometodějského milénia dosud platil konkordát mezi Svatým stolcem a rakouským císařstvím, a pokud jde o vnitřní uspořádání podunajské monarchie, odehrával se zápas mezi jeho různými centralistickými i federalistickými variantami a nebylo do-
sud jisté, která z nich nakonec zvítězí.

Rozhodnutí přinesla postupně teprve Prusko-rakouská válka v roce 1866, o rok pozdější rakousko-uherské vyrovnání a pak začátkem sedmdesátých let jednostranné vypovězení konkordátu¹⁷ a pád fundamentálních článků. Teprve tato situace ustálila náboženské¹⁸ a státoprávní poměry v říši do podoby, která pak bez velkých změn přetrvala až do první světové války. A stalo se tak ve smyslu pro Čechy a v určitém směru i pro církve nepříznivém. Nejpřesněji by se tato situace dala vyjádřit formulací, že jak představitelé katolické církve, tak česká politická reprezentace byli daným vyústěním poměrů zklamáni ve svých vypjatých nadějích. Přitom ovšem každý z nich měl naděje odlišné a zklamán byl jinak. Církve, zejména pokud jde o duchovenstvo, se do nových pomě-

¹⁷ Po Rakousko-Uherském vyrovnání narostla citlivost Vídně na politickou a národnostní otázku v českých zemích. A představitelé katolické církve v Rakousku řešili změny v církevních zákonech. V tzv. Základním státním zákoně z 21. prosince 1867 byla zaručena plná svoboda víry a svědomí a škola přestala být konfesijní. 14. května 1869 byl vydán říšský školský zákon, tzv. Hasnerův, o vyučování v národních školách. Církvi byl odňat dozor nad školstvím a musela se podřídit civilním zákonům. Hasnerův zákon školství de facto sekularizoval. Tyto zásahy vnímala katolická hierarchie jako uzurpaci práv církve s odvoláním na ustanovení konkordátu s Rakouskem z roku 1855. Konkordát však byl Rakouskem záhy jednostranně vypovězen. Srov. Jitka Jonová, „Velehradské pouti ve druhé polovině 19. století – náboženská nebo politická manifestace?“, *Východočeský sborník historický* 23 (2013): s. 311.

¹⁸ Pokud jde o postavení katolické církve, je třeba k vypovězení konkordátu připočítat ještě tak zvané květnové zákony z roku 1874. Také v habsburské monarchii došlo po roce 1870 k určité, byť mírnější obdobě toho, čím byl Bismarckův *Kulturkampf* v sousedním německém císařství. V obou částech Rakousko-Uherska usilovaly vlády, v nichž měli hlavní slovo liberálové, o podlomení vlivu katolické církve na společnost. Rakouské květnové zákony byly vyvrcholením těchto snah, jimž se však stavěl silně na odpor císař František Josef I., který dokonce vetoval čtvrtý z oněch zákonů, podle něhož měly být rušeny kláštery. V dalších letech měl v předlitavské monarchii velký podíl na zlepšení jejich vztahů se Svatým stolcem též vnitřní vývoj. Dobrý poměr k Vatikánu byl obnoven zejména za konzervativní vlády hraběte Taafeho (1879–1893).

rů brzy vcelku dobře vpravila, protože si kněží uchovali své privilegované postavení ve společnosti a přitom určité omezení svobody církve, jež souviselo s jejím úzkým sepětím se státem, vadilo jen málokterým z nich. Naproti tomu Češi zůstávali značně frustrováni a mezi mnoha z nich se právě vzhledem k trvajícimu propojení státních a církevních struktur ujímala tendence činit katolickou církev spoluodpovědnou za domnělé či skutečné křivdy, jichž se na českém národě dopouštěla Rakousko-uherská monarchie. A tímto pohledem na katolickou církev byl od té doby poznamenán celkový poměr, jež vůči ní zaujímal nezanedbatelná část českého národa.

Součástí obrazu katolické církve v českém národním vědomí byl samozřejmě rovněž papežský Řím, ale ten v této době rozhodně nestál – v kladném ani v záporném smyslu ve středu zájmu těch, kdo tento obraz vytvářeli nebo vnímali. Mezi Čechy znali z vlastní zkušenosti papeže, jenž se v této době stal „vatikánským vězněm“, nejspíš věřící, kteří se za ním vydali do Říma. Příležitost k tomu jim dal vedle dalších dvou cyrilometodějských výročí v r. 1869 a 1885¹⁹ a shora zmíněné encykliky z roku 1880 zejména jubilejní rok 1900, kdy se do věčného města vypravili četní poutníci z Čech i z Moravy.²⁰

Jinak však například diplomatické vztahy se Svatým stolcem představovaly faktor, jenž ležel úplně mimo obzor české politiky. V českých zemích se tyto styky mohly přímo dotýkat nanejvýš biskupů a jinak rakousko-uherský stát svěřoval jejich pěstování prakticky výhradně příslušníkům šlechty. A také v případě, že některý rakouský velvyslanec pocházel z českých zemí, chybělo mu takřka určité národní cítění. Jako jinde, zbývaly tehdy českým vlastencům i v oblasti styků s papežstvím jenom vzpomínky na zašlou slávu, na dobu Karla IV. anebo na ještě starší časy, kdy významnými politickými partnery nebo protihráči papežů bývali vedle jiných panovníků také čeští králové.

Rok 1918 nebo přesněji řečeno konec října toho roku byl pro vztah Svatého stolce k českým zemím vskutku zcela přelomový. Instituce papežství se totiž poprvé v dějinách ocitla v situaci, kdy musela hledat poměr k českému národu nejen v rovině náboženské, ale rázem také v ob-

¹⁹ 14. února 869 zemřel v Římě Konstantin – Cyril, 6. dubna 885 na Velehradě jeho bratr Metoděj.

²⁰ K podrobnostem srov. Jaroslav POLC, *Svaté roky*, Praha: Katolická teologická fakulta UK, 1998, s. 75.

lasti politické:²¹ jakožto k nositeli obnovené české státnosti. Navzdory názvu státu, který (jako jeden z několika) povstal na troskách dualistické monarchie, bylo v prvních momentech existence Československa naprosto evidentní, že v posledních měsících roku 1918 se v metropoli nad Vltavou obnovila česká státnost, nevznikla státnost nová. Okolnost, že tato státnost měla jinou podobu než státnost středověká, začala komplikovat vztahy mezi Vatikánem a Československem teprve později, zejména v letech 1938–1950.

Koncem roku 1918 se však ukázalo, že pro katolickou církev bude představovat větší nesnáz řešení problematiky jejího postavení v novém státě než pro Svatý stolec navázání oboustranně přijatelných kontaktů s jeho politickými představiteli. V tomto bodě se totiž zájmy Vatikánu a Československa zcela shodovaly, a když už počátkem listopadu roku 1918 oznámil vídeňský nuncius mons. Valfrè di Bonzo vládnímu delegátu právě vzniklé republiky Vlastimilu Tusarovi, že hlava katolické církve uznává nový stát,²² byla tato skutečnost pro československou vládu poněkud překvapující, ale rozhodně též nanejvýš vítaná. Hned následující týdny ovšem ukázaly meze tohoto vstřícného kroku Svatého stolce, neboť týž nuncius zřetelně neschvaloval spojení Slovenska s českými zeměmi a jednoznačně se stavěl za zachování uherské koruny v jejích historických hranicích. Něco jiného však byly názory vatikánských představitelů, byť vysokých, a něco jiného byl oficiální postoj Svatého stolce. Jeho stanovisko, jež bralo realisticky na vědomí stav věcí ve střední Evropě, a v důsledku toho určilo, že základní linií vatikánské politiky bude napříště snaha o dohodu s novými státy, nemohla změnit skutečnost, že mezi významnými vatikánskými hodnostáři bylo mnoho těch, kdo litovali zániku „katolické bašty“ ve Střední Evropě, byli náchylní naslouchat legitimistické propagandě žádající aspoň částečnou restituci dřívějšího stavu a Československu nedůvěřovali o to víc, že se záhy i v cizině stala známou skutečností vládou nijak netlumená protikatolická kampaň mající ohlas ve značné části české veřejnosti. Nových středoevropských států bylo ovšem víc a jejich zájmy byly v některých přípa-

²¹ Kontakty mezi papežským Římem a českými knížaty a králi ve středověku měly ovšem rovněž politický ráz, ale Praha a Řím si tehdy nevyměňovaly nuncie a (vel) vyslance. Srov. František X. HALAS, *Fenomén Vatikán*, 1. vyd., Brno: CDK 2004, oddíl: „Struktury a funkce papežské diplomacie,“ s. 356–358; nebo 2. vyd., Brno: CDK, 2013, s. 367–369.

²² Srov. Jindřich DEJMEK, „Počátky diplomatických vztahů mezi Československem a Vatikánem (1920–1921),“ *Český časopis historický* 91, č. 2 (1993): 224.

dech ostře protikladné, což pro všechny z nich – a pro Československo zejména – představovalo nutnost vycházet vstříc přáním Svatého stolce, pokud se od něho chtěli dočkat téhož.

Detaily vývoje diplomatických styků mezi Vatikánem a Prahou v období první republiky můžeme teď ponechat stranou, protože (na rozdíl od dalších let) vztahy mezi Československem a Svatým stolicem neměly přímý dopad na charakter velehradských poutí. V období 1918–1938 trval stav nastolený poutěmi v letech 1879–1885. Tehdy se dovršila metamorfóza velehradských slavností, a ty se staly definitivně výrazem ideje náboženského sjednocení Slovanů v katolické církvi, jak ji vyjadřovala encyklika Lva XIII. *Grande munus*.²³

Jak už bylo řečeno, mezi Slovany v Habsburské monarchii vzbudily papežovy unijní plány velké nadšení, takže začali obracet oči k Východu s úmyslem pro myšlenku unie získat i ty východní církve, které se jí dosud bránily anebo na ni pohlížely vysloveně nepřátelsky. Od počátku 20. století se tak moravský Velehrad stal místem, kde se konaly unionistické kongresy.²⁴ Celkem bylo na Velehradě uspořádáno sedm teologických kongresů (1907, 1909, 1911, 1924, 1927, 1932, 1936). Plánovaný sjezd k 500. výročí Florentského koncilu se pro válečné události r. 1939 uskutečnit nemohl. Poválečné poměry dovolily uspořádat jen skromnější porady (1921, 1922, 1946, 1947). Jako odnož velehradských kongresů se konaly i regionální sjezdy odborníků (Lublaň 1925, Chicago 1926, Praha 1929) a různé unionistické akce v Evropě.²⁵

Jak je vidět z právě uvedených letopočtů, válečné události kongresům nepřály, ale teprve nástup totalitního komunismu je po dobu téměř čtyřiceti let takřka úplně potlačil, aspoň na místě, které bylo s jejich ideou spjato nejúžeji, na moravském Velehradě.²⁶ Paradoxem historie ovšem je následující skutečnost: když komunisté po mnoha letech, během nichž poutní svatyně zůstávala opuštěná, pod tlakem nezbytí jednu velehrad-

²³ Srov. JONOVÁ, *Velehradské pouti ve druhé polovině 19. století*, s. 313–314.

²⁴ Srov. Pavel AMBROS S.J., „Unionistické sjezdy na Velehradě 1907–2007,“ in *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2008, s. 925–927.

²⁵ Srov. tamtéž.

²⁶ Po Druhé světové válce se uskutečnily v roce 1946 a 1947 na Velehradě dvě menší schůzky unionistických pracovníků, které můžeme z oprávněných důvodů považovat za pokračovatele kongresů předválečných. Po znemožnění jakékoliv svobodné činnosti církve se přece jen uskutečnily další tři pokračování unionistických kongresů v USA (1956, 1957, 1959), zásluhou prof. Františka Dvorníka a opata benediktinského kláštera sv. Prokopa v Lisle (USA). Srov. tamtéž.

skou pouť povolili, domnívali se, že ji udrží ve své režii. Avšak právě při této pouti se odehrály dramatické události, které symbolicky zvěstovaly brzký pád totality. Slavnost ze 7. července 1985 je ovšem v dějinách velehradských poutí tak důležitým mezníkem, že je třeba jí věnovat, až na ni přijde řada, obsírnější výklad.

Události, které se odehrály na Velehradě v souvislosti s výročím jednácti set let, jež uplynula od smrti svatého Metoděje, ovšem velmi úzce souvisí s vývojem vztahů mezi Československem a Svatým stolcem. A proto, než budu věnovat pozornost 7. červenci 1985, musím aspoň krátce shrnout historii těchto vztahů od vzniku Československa na podzim roku 1918 až po drama na Velehradě, jež propuklo o šedesát sedm let později.

Vztahy mezi novým středoevropským státem a ústředím katolické církve se od počátku vyvíjely ve znamení chladné korektnosti. Tento vztah měli tehdejší rozhodující političtí činitelé, zejména Masaryk a Beneš, ke katolické církvi vůbec. Politický realismus jim diktoval nepouštět se s ní do otevřeného zápasu, bismarkovský „Kulturkampf“ se v Československu nekonal. „Mužové Hradu“ však měli zájem na korektních stycích s Vatikánem i z pozitivních důvodů: potřebovali jeho pomoc k řešení interních problémů nového státu, respektive zejména Slovenska. Oficiálně byly diplomatické styky mezi Československem a Vatikánem navázány 24. září 1919, kdy do Prahy přijel vídeňský nuncius Valfrè di Bonzo a přivezl dokument stvrzující jeho předchozí sdělení (viz výše) o uznání nové republiky Svatým stolcem. Mons. Bonza doprovázel auditor vídeňské nunciatury, Mons. Clemente Micara, jenž byl brzy nato jmenován apoštolským delegátem v Československu. Tento prelát se takto v říjnu roku 1919 stal papežovým zástupcem u místního episkopátu, což byl v rámci kuriálních zvyklostí vcelku běžný předstupeň k tomu, aby později začal zastupovat Vatikán rovněž i u československých státních představitelů. V Micarově případě se jeho církevní mise spojila s diplomatickou 9. září 1920. Důležitým aspektem jeho ustanovení vedoucím diplomatického zastupitelství Svatého stolce v Československu přitom byla okolnost, že se C. Micara stal nunciem. Znamenalo to, že Vatikán s novým státem bude udržovat styky na téže úrovni, na jaké je měl s bývalou podunajskou monarchií. Nešlo ovšem o nějaký projev jeho přízně anebo udělení výsady partnerskému státu, ale o to, že apoštolský nuncius se stával v zemi, v níž byl akreditován, automaticky doyenem diplomatického sboru, a jestliže se Svatý stolec s Československem dohodl o zřízení nun-

ciatury v Praze, znamenalo to ze strany republiky její tichý souhlas s tím, že je pokládána za „katolický stát“.

Ještě před oficiálním otevřením nunciatury v Praze začali českoslovenští představitelé pomýšlet na zřízení diplomatického zastupitelství své země u Svatého stolce. Fakt, že přitom mělo jít o misi o stupeň nižší, než bude její vatikánský protějšek v Československu, neznamenal podcenění partnera a nebyl také výrazem odměřeného vztahu vůči němu. V rámci dobových zvyklostí prostě republika jako malý stát akreditovala u všech států, například i u spřátelené Francie, pouze vyslance. Velká pozornost byla věnována osobě, která měla zastávat tuto funkci u Svatého stolce. Byl pro ni vybrán profesor Kamil Krofta, odborník, který se jako historik velmi dobře orientoval v církevní problematice.

K tomu, jak se vyvíjely vztahy mezi Československem a Svatým stolicem v třiceti letech 1920–1950, uvedu jen základní údaje. Období let 1920–1925 se dá nazvat érou vzájemného ohledávání. Z jedné i druhé strany se zkoumá diplomatický „protějšek“ a ověřuje se nosnost různých gest a kroků. 1925 propuká velká krize v souvislosti s oslavami Mistra Jana Husa, respektive účasti státních představitelů na těchto oslavách. Nuncius odjíždí z Prahy. Nicméně obě strany mají zájem na tom, nehnat záležitost na ostří nože, a hledají se možnosti smíru. Východisko je nalezeno koncem roku 1927, přitom velkou zásluhu na šťastném ukončení sporu mají jednak někdejší první vyslanec ČSR u Vatikánu Kamil Krofta a pak šéf české diplomacie Edvard Beneš. Oba si ve vatikánských kruzích získali velmi dobré jméno. Počátkem roku 1928 vstoupila v platnost smlouva mezi Československem a Svatým stolicem *Modus vivendi*. Odlišností svého názvu od většiny smluv, které Svatý stolec s různými státy tehdy uzavíral, poukazovalo toto ujednání, že mezi partnery existovala rozdílnost v pojmání ideální podoby vztahů mezi státem a církví; přesto byl i Vatikán skutečně spokojen a stejně tak, patrně ještě víc, byla smlouva pozitivně hodnocena v Československu. Kamil Krofta dohodu charakterizoval jako „šťastný kompromis mezi přísnými zásadami nového kodexu a moderním názorem na poměr státu a církve ...“, jenž pro ČSR byl opravdovým ziskem, jak z hlediska politiky vnitřní, tak z hlediska politiky zahraniční.²⁷ A *Modus vivendi* také bez závad a stížností z kterékoli strany dobře fungoval až do doby, kdy uplatňování jeho zásad nejprve nacisté a po krátké přestávce komunisté *via facti* znemožnili.

²⁷ Srov. Jindřich DEJMEK, „Československo-vatikánská jednání o *Modus vivendi* 1927–1928,“ *Český časopis historický* 92, č. 2 (1994): 283.

Třicátá léta sice přinesla opět jeden incident v diplomatických stycích mezi ČSR a Vatikánem, ale po jeho rychlém urovnání už vzájemné vztahy mezi republikou a ústředím katolické církve v letech 1935–1938 nabyly nejen nekonfliktního, ale takřka přátelského rázu. Vatikán spatřoval v Československu hráz proti nacistickému Německu a nešetřil před Mnichovem i po něm přátelskými gesty vůči republice. Během druhé světové války se nedával zmást proklamovaně katolickým rázem Slovenského štátu a nezřídil v Bratislavě nunciaturu, dal se tam zastupovat pouze diplomatem nižšího stupně. Po válce bylo Československo spolu s Jugoslávií jedinou zemí střední a východní Evropy, která měla diplomatické styky s Vatikánem. Ale po únoru 1948 začalo komunistické Československo diplomatické styky omezovat, odvolalo z Říma svého vyslance, vypovědělo vatikánské diplomaty a nedalo víza jejich nástupcům a nakonec v roce 1950 poslalo do Říma diplomata, který po marných pokusech zřídit tam špionážní síť odstěhoval mobiliář vyslanectví, prodal jeho budovu a aniž Vatikánu oznámil, že s ním Československo přerušuje diplomatické styky, odejel. Budova nunciatury v Praze zůstala zavřená. V Československu se v padesátých letech rozpoutala velká perzekuce nejprve katolické církve a poté veškerého náboženství.²⁸ Impuls k tomu, aby se po více než deseti letech kontakty mezi komunistickým Československem a Svatým stolcem pohnuly z mrtvého bodu, musel přijít z centra sovětského bloku: o tom, že po čtrnácti letech směl vatikánský diplomat opět vstoupit na půdu naší vlasti, bylo rozhodnuto v Moskvě, ne v Praze. Kontakt tedy byl navázán, ale jaký měl ráz? Až do pádu totalitního režimu se ze strany československých komunistů řídil zásadou stále jednat, ale nic nesjednat. Vatikánští představitelé se u svých protějšků napořád setkávali se zdvořilostí v chování doprovázenou naprostou nepřístupností vůči nejrůznějším druhům pokusů o věčný dialog. Tuto skutečnost měl v květnu roku 1963 poznat Agostino Casaroli, tehdy podsekretář kongregace pro mimořádné církevní záležitosti (což odpovídalo funkci náměstka ministra zahraničí) a pozdější kardinál a Státní sekretář, když se setkal s pražským arcibiskupem Josefem Beranem, jenž byl nedávno předtím propuštěn (po 14 letech) z izolace nucené rezidence; na různé varianty obdobného postoje československých reprezentantů narážel on i jiní vatikánští diplomaté po celé období tota-

²⁸ Srov. HALAS, *Fenomén Vatikán*, 1. vyd., 2004, s. 541–595; nebo 2. vydání, 2013, s. 565–635.

litního režimu.²⁹ A týž scénář pro setkání představitelů komunistického Československa na jedné a Svatého stolce na druhé straně připravili úředníci Sekretariátu pro věci církevní též pro slavnost 7. července 1985.

Snahu, aby se vše řídilo podle zásady: být k církvi zdvořilí a nic jí nedarovat, vyvíjeli českoslovenští komunisté ve všech možných směrech. Takto zmařili iniciativu kardinála Tomáška, který k účasti na chystaných oslavách jedenáctistého výročí smrti svatého Metoděje pozval papeže Jana Pavla II. Zkušenosti z návštěv hlavy církve v Polsku je varovaly, aby nic podobného nepřipustili. Ještě čtyři roky poté zabránili rovněž eventualitě, že by papež kanonizoval v Praze svatou Anežku českou. Ale samy oslavy metodějského výročí zakázat dost dobře nemohli. Doufali však, že se jim podaří udržet je „ve vlastní režii“, a tak je mínili pojmut jako „mírovou slavnost“. Snažili se pochopitelně co nejvíc omezit počet účastníků oslav, konaných v neděli po svátku „slovanských věrozvěstů“ (5. červenec připadl v roce 1985 na pátek), ztěžovali všemožně možnosti dopravy na Velehrad, nedovolili, aby do Československa při této příležitosti přijeli církevní hodnostáři ze zahraničí. Odepřít vstup do země zástupcům Vatikánu se však neodvážili, zejména když papež vyslal na Velehrad jako legáta kardinála Casaroliho. Jenomže jak pobyt Státního sekretáře v Československu, tak zejména oslavy samotné neproběhly podle komunistických představ. V souladu s nimi dopadlo snad leda Casaroliho setkání se zástupci vládních míst, které v jejich pojetí mohlo být a bylo příležitostí k „neoficiální výměně názorů“, z níž jako obvykle nemělo nic vzejít a také nevzešlo. A to navzdory skutečnosti, že vatikánského představitele přijal dokonce prezident Gustáv Husák.³⁰ Důležitější bylo, že se legát sešel a měl „pracovní“ rozhovory se všemi čelnými představiteli církve, nejen s „věrnými“, ale i s „provládními“, kteří se přitom necítili ve své kůži. Nejvíc však komunisty zaskočil samotný průběh oslav, které se změnily v mohutnou manifestaci vůle českých a slovenských věřících nedat se „zahnat do podzemí“ (při této příležitosti vystoupili katolíci obou národů opravdu svorně). Když nešlo na Velehrad přijet, vydali se tam poutníci pěšky a ne právě nepočetní příslušníci

²⁹ Srov. HALAS, *Fenomén Vatikán*, 1. vyd., 2004, s. 611–632, nebo 2. vydání, 2013, s. 653–678. Srov. též Agostino CASAROLI, *Trýzeň trpělivosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

³⁰ Ve svých pamětech píše A. Casaroli, že si ze setkání s prezidentem odnesl velmi dobrý dojem. Ale opět šlo jen o komunistickou zdvořilost, praktický význam pro uvolnění napjaté situace ono setkání nemělo.

StB, kteří měli dozírat na průběh oslav, se zcela ztratili ve statisícovém zástupu věřících, mezi nimiž převládali mladí lidé. Ministr kultury byl při svém projevu vypískán, když „upřel“ soluňským bratrům přívlastek „svatí“, projevy F. Tomáška a A. Casaroliho byly nadšeně pozdravovány a největší aklamace sklidilo papežovo poselství. Římský kardinál ve svých pamětech shrnuje dojmy z tehdejší návštěvy Československa takto:

Vzpomínka na ty dny mě provázela a provází jako vzpomínka na jeden z nejlepších momentů mého života, i když setkání s prezidentem i rozhovory, jež při té příležitosti proběhly, nepřinesly žádný z oněch plodů, ve které by snad byl mohl nenapravitelný optimista doufat. Ale českoslovenští komunisté si nechtěli protiřečit, ani když byli v koncích: již již zhasínali, ale neústupní byli stále. Anebo možná slepí.³¹

Velehradské události byly pro komunisty varovným znamením a ještě více jím byly pro jejich katolické spřežence. Olomoucký administrátor Vrana se o nich vyjádřil zcela negativně: „Velehrad nepomohl církvi, naopak pro ni bude mít neblahé následky. Je to ostuda církve.“³² Pojem „církev“ je ovšem značně široký, a aby bylo možno posoudit věrojatnost citovaného soudu, bylo by nutno se otázat, jakou církev měl bývalý předseda *Pacem in terris* na mysli. Pro tu, z které on a jemu podobní učinili otrockou vykonavatelku komunistických příkazů, věstila okolnost, že se věřící v Československu ve smyslu výzev Jana Pavla II. přestávali bát hlásit se o svá práva, budoucnost vskutku neblahou. Jejich komunističtí vládci si nicméně, jak napsal Casaroli, změněnou situaci nechtěli připustit dokonce ani poté, co se ohlašoval obrat v samotném centru totalitního systému. Sabotovali Gorbačovovu perestrojku a vůbec nic už nechtěli slyšet o glasnosti. Pádu režimu přesto nezabránili.

Od 7. července 1985 ještě neuplynulo ani pět let a Velehrad mohl přivítat poutníka, jemuž komunisté vstup na toto památné místo zakázali: v rámci své apoštolské cesty do Československa celebroid poledne 22. dubna na prostranství před bazilikou mši svatou papež Jan Pavel II. Tím se uzavřela historie velehradské pouti z července roku 1985 a zároveň otevřela éra nových poutí, které se už konají v úplné svobodě.

³¹ Srov. CASAROLI, *Trýzeň trpělivosti*, s. 187.

³² Srov. JAROSLAV CUHRA, *Československo-vatikánská jednání 1968–1989*, Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2001, s. 174. Autor uvádí, že toto hodnocení přejali do své zprávy o pobytu vatikánské delegace v ČSSR zástupci státní správy.

Stejně tak pokračuje tradice někdejších unionistických snah, které ovšem v době rozvinutého ekumenismu nabývají podoby, jež se značně liší od formy, kterou jim kdysi vtiskl Antonín Cyril Stojan. To ovšem nic nemění na účtě k otci zakladateli. Ukázal to Jubilejní velehradský kongres uspořádaný ve dnech 28. 6. – 1. 7. 2007, jenž oslavoval památku prvního unionistického kongresu konaného ve dnech 25. – 27. 7. 1907. Cíl, jímž je jednota mezi křesťany Západu a Východu, je i po stu letech stále týž, ale jak se proměnily metody či způsoby užívané k tomu, aby se k němu představitelé církví i věřící přiblížili a posléze ho jednou i dosáhli! Uzávřu svou úvahu o zápasech o charakter velehradských poutí citátem ze statí jednoho z předních znalců problematiky vztahů mezi západním a východním křesťanstvím Richarda Čemuse, S.J.:³³

V kroužcích zaznělo přání pokračovat v tradici a duchu velehradských sjezdů, obnovené tímto kongresem. Důležitost takového přání podtrhl na dálku kardinál Walter Kasper, předseda Papežské rady pro napomáhání křesťanské jednotě, který ve svém dopisu účastníkům doslova píše: „Evropa je již téměř vyřazena ze hry, proto se musí znovu probudit a znovuobjevit víru v sebe samu, víru ve své náboženské, duchovní a kulturní kořeny. Z tohoto hlediska bude její budoucnost záviset na tom, nakolik křesťané jak na Západě, tak na Východě budou společnými svědky Krista.“

Že to je možné, dokazuje tento jubilejní velehradský kongres. Ani ne tak tím, co bylo řečeno³⁴ – byť sebe brilantněji –, ale v liturgických momentech. Na katolické mši v bazilice byli přítomni pravoslavní. A na pravoslavní božské liturgii zas zpíval chór mladých řecko-katolíků. Snad nejsilněji jsem cítil, co se tu předznamenává, v okamžiku, když před přijímáním se pravoslavní biskup skláněl nad již proměněným eucharistickým tělem Kristovým na oltáři, zatímco katolický chór zpíval slova: Jediný je svatý, jediný je Pán, Ježíš Kristus, ke slávě Boha Otce. Amen.³⁵

Poutě na Velehradě se konají svobodně a velmi slavnostně. Jejich pořadatelé zápasí s technickými problémy, jak umožnit desetitisícům poutníků přístup na místo konání poutí, když vedle něho je jen poskrovnu

³³ Prof. Dr. Richard Václav Čemus S.J., nar. 2. září 1954 v Praze, je řádný profesor spirituality křesťanského Východu na Papežském orientálním institutu v Římě, spirituál Papežské koleje Nepomucenum.

³⁴ Na kongresu promluvili např. pravoslavní estonský metropolita z Talinu, kardinál Tomáš Špidlík, nitranský biskup Viliam Judák, mnich kievo-pečorské Lavry Filaret, prof. Ivan Dacko ze Lvova, doc. Michal Altrichter z Olomouce, rektor Ukrajinské katolické university Boris Gudziak a další.

³⁵ Richard ČEMUS, „Jubilejní velehradský kongres 28.6-1.7. 2007,“ in *Matice Velehradská*, 27 zastavení, Ročenka 2014.

parkovacích míst, nezápasí však již s nepřízní státních či jiných úřadů. Zápas o pojetí cest vedoucích k jednotě křesťanů nabyl rázu přátelského dialogu, není již polemikou, jakou býval. A třebaže k oslavám jedenáctistého padesátého výročí příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu nepřijela hlava katolické církve (Benedikt XVI. už nemohl, pro Františka návštěva nezapadala do jeho programu), sláva Velehradu tím ani trochu nepohasla a září jasným světlem do příštích let. Není na historikovi, aby předpovídal budoucnost. Přesto se odvážím trochu vykročit za hranici exaktní vědy a vyjádřit mínění, že tradice velehradských poutí je natolik nosná, že ji čeká skvělá budoucnost.

Struggles for the Character of Pilgrimages to Velehrad

Keywords: Pilgrimage; Velehrad, Slavic Patriotism; Churches

Abstract: The article discusses the changing nature of pilgrimages to Velehrad in Moravia during the period from the second half of the 19th century up until the present day. The transformations can be characterized by contradictions: provincial – national, unionist – ecumenical, under the yoke of totalitarianism – free.

Prof. PhDr. František X. Halas, CSc.
Katedra církevních dějin
a dějin křesťanského umění
(od r. 2011 emeritní profesor)
CMTF UP
Univerzitní 22
711 11 Olomouc
halas@cmtf.upol.cz